

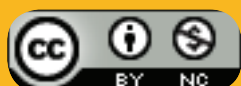
Artigos

Recebido: 19.05.2017

Aprovado: 05.07.2017

DOI <http://dx.doi.org/10.18316/REDES.v5i2.3752>* Universidade de Caxias do Sul
(UCS)

Caxias do Sul, RS



A utopia progressista em face do projeto político-econômico do *buen vivir* na América Latina

Diego Coimbra¹

Cleide Calgaro

RESUMO

O presente artigo problematiza a relação progresso/desenvolvimento x *buen vivir* na América Latina, especialmente a partir da conformação dos postulados autóctones na edificação de uma nova ordem jurídica, com as Constituições plurinacionais e ecocêntricas do Equador e da Bolívia. Para tanto, pretende-se apresentar alígeras considerações acerca do ideário do progresso e de seu assentamento na América Latina; o surgimento de uma base ético-filosófica alternativa, de origem indígena que adentrou a esfera política até sua consolidação como regime de direito e projeto político e; o debate acerca das contradições que esse novo projeto enfrenta, notadamente pela manutenção das premissas neoliberais, relacionadas ao desenvolvimento, que se traduzem na atividade extrativista. O método utilizado é o analítico. Conclui-se que, a despeito do profalado avanço, em termos de projeto civilizacional alternativo, as premissas progressistas de dominação crescente da natureza e do próprio homem ainda se mantêm incólumes e, que os objetivos político-econômicos dos países latinos mantiveram suas bases desenvolvimentistas, ainda que sob novas justificativas.

Palavras-chave: *Buen Vivir*; *Sumak Kawsay*; Progresso; Desenvolvimento; América Latina.

The progressive utopia against of *buen vivir* political-economic project in Latin America

ABSTRACT

This article aims to problematize the relationship between progress/development x *buen vivir* in Latin America, especially from the conformation of the autochthonous postulates in the construction of a new juridical order, with the plurinational and ecocentric Constitutions of Ecuador and Bolivia. Therefore, it is intended to present brief considerations about the ideals of progress and its establishment in Latin America; the arisenment of an alternative ethical-philosophical basis, of indigenous origin, that entered the political arena until its consolidation as a regime of law and political project and; the discussion about the contradictions that this new project faces, notably for the maintenance of the neoliberal, development-related premises, that are translated into the extractive activity. It will use the analytical method. It is concluded that, in spite of the proclaimed advancement, in terms of an alternative civilizacional project, the progressive assumptions of increasing domination of nature and man himself remain untouched and that the political and economic objectives of the Latin countries maintained their

¹ E-mail: coimbradv@gmail.com

developmental basis, although under new justifications.

Keywords: *Buen Vivir*; *Sumak Kawsay*; Progress; Development; Latin America.

Introdução

Para grande parte do mundo, o século XX representou um período de progresso tecnológico, que permitiu a elevação dos níveis de produtividade industrial a patamares jamais vistos anteriormente. O crescimento e o espraiamento do capitalismo como modelo econômico hegemônico foi determinante para a conformação da economia da maciça maioria das nações, malgrado tal processo não tenha se dado de maneira uniforme.

A despeito do profalado progresso que o modelo traria e trouxe a algumas nações, é no despontar do século XXI que os desencantos do capitalismo e, particularmente, das suas consequências, passam a ser observados com maior atenção. Termos como “progresso” e “globalização”, outrora representantes do desejável ideário desenvolvimentista, adquiriram novos significados ante a realidade de muitos povos. Subdesenvolvimento, violação de direitos humanos essenciais, concentração de renda e degradação ambiental não podiam ser vistos como efeitos colaterais, mas defeitos estruturais de uma fórmula que não deu certo, ao menos para um considerável número de países.

Esse contexto tem levado a inquietações que percorrem a história dos progressos do capitalismo, traduzidos no incremento tecnológico e na produção do conhecimento, mas também nos enormes passivos socioambientais que ocasiona, de onde se originam indagações inescusáveis acerca do que, efetivamente, se ganhou com esse modelo.

Questionar se a jornada humana secular em busca de um futuro possível e justo para as próximas gerações não está, precisamente, ameaçada pelas “externalidades” do progresso, é o passo atual dos discursos que promovem a reconciliação dos homens com a natureza e consigo mesmos, no sentido de um progresso que se justifique, em essência, pela melhoria da qualidade de vida das pessoas e não mais pela lógica da acumulação.

Para além dos discursos, uma concepção alternativa de organização socioeconômica, denominada *buen vivir*, desponta, justamente nos países onde o fracasso do projeto de desenvolvimento neoliberal é quase axiológico. Essa concepção é caracterizada pelo comunitarismo, a partir de um sistema harmônico, que reforça as relações de interdependência entre os homens e a biodiversidade (ou *Pachamama*), onde a natureza ganha status de sujeito de direitos reforçando um novo paradigma social.

Na vanguarda do que se pode, desde já, ser definido como um processo de transição, Equador e Bolívia têm sido os palcos para os quais se voltam as atenções, tanto daqueles que defendem o típico capitalismo andino-amazônico, de base extrativista e dos movimentos que apregoam o rompimento com o modelo hegemônico, a partir da noção do *buen vivir*, quanto daqueles que se mostram ainda desconfiados acerca do efetivo alcance e eficácia das novas propostas, diante das amarras do modelo capitalista, ainda fortemente enraizado no seio das economias latino-americanas.

Isso porque a Constituição equatoriana, de 2008, estabeleceu um importante marco ao elevar à natureza à condição de sujeito de direitos, em atento à peculiar visão de mundo das comunidades tradicionais andinas, fulcrada numa gama de valores e crenças dirigidos ao culto da solidariedade e da integração das ações individuais no âmbito comunitário (*Minka*) e à Mãe Terra (*Pachamama*). Na Bolívia, as noções do *buen vivir* também passaram a integrar a nova ordem jurídica estabelecida pela *Constitución Política del Estado*, de 2009.

No manifesto pioneirismo que rumo a um possível rompimento com a lógica finalista do desenvolvimento, as citadas constituições representaram a nova onda do constitucionalismo, dessa vez, propriamente latino-americano, ainda que certos traços eurocêntricos possam ser auferidos. O novo constitucionalismo latino-americano se caracteriza pela instituição de Estados plurinacionais e interculturais, em que regimes autônomos e singulares de justiça, propriedade da terra e autoridade são reconhecidos às comunidades tradicionais, especialmente aos indígenas.

Contudo, a ruptura de um modelo socioeconômico com a densidade e alcance do capitalismo não se dará somente através da mera proposta do *buen vivir*. Com efeito, o processo de mundialização do capital constrangeu o poder dos Estados, limitando sua capacidade de manejar seus próprios instrumentos, o que sugere que, não obstante as sérias premissas das constituições ecocêntricas e dos esforços governamentais, que se agregam no sentido de uma vida melhor como a única justificativa para o desenvolvimento, o imperialismo que o paradigma hegemônico exerce, ainda hoje, sobre as nações latino-americanas se revela, atualmente, quando todas essas premissas se confrontam com a premência com que as políticas dos Estados latinos atendem às exigências do capital financeiro e industrial transnacional e das instituições financeiras de âmbito mundial, a ponto de justificarem políticas econômicas fundamentalmente extrativistas, apunhalando qualquer noção de respeito e integração com a biodiversidade.

Destarte, o presente estudo tem como cerne problematizar a relação progresso/desenvolvimento x *buen vivir* na América Latina, especialmente a partir da conformação dos postulados autóctones na edificação de uma nova ordem jurídica, com as Constituições plurinacionais e ecocêntrica do Equador e da Bolívia, apresentando, como exordiais considerações, a construção da ideologia do progresso na América Latina para então aprofundar o debate acerca das contradições que podem ser identificadas na implementação do modelo alternativo do *buen vivir*, a partir de um método preponderantemente qualitativo.

Glosas acerca do progresso

A possibilidade teleológica do projeto da modernidade permeia, há séculos, os debates teóricos ocidentais. O ideário progressista, identificado como o conjunto de teses que propõem a emancipação humana através da expectativa do porvir, em sentido evolutivo, nasce do *animus* de ruptura com o passado e, portanto, com o pensamento antigo.

Esse rompimento se deu a partir da percepção de que os valores tradicionais, os dogmas e as teorias religiosas, consagradas até então, se constituíram em um obstáculo à evolução humana, ora transponível,

sobretudo através da racionalidade, esteada no desenvolvimento científico e tecnológico revolucionário oitocentista.

A ideia de progresso comporta duas características nucleares. A primeira delas se refere à existência de uma linearidade evolutiva, através da qual uma série de acontecimentos conduzem a uma posição imediatamente mais desejável que a anterior, o que se traduz no progresso do homem, no progresso da técnica, no progresso da moral, etc. A segunda, diz respeito à convicção de que os fatos históricos se encaminham invariavelmente em uma direção favorável ao aperfeiçoamento geral da humanidade, representando o progresso total do ser humano.

Essas características são identificadas na concepção de progresso enquanto fenômeno infinito e necessário, regido por leis próprias (lei do progresso), desenvolvido ainda com Descartes (1973). Em Kant (1986), destaque-se o trinômio história x razão x progresso, ainda que este progresso tivesse como condição *prima facie* a moralização do homem. Para Hegel (2005), a história progrediria continuamente, em direção a um objetivo pré-determinado, qual seja a realização do espírito (ou consciência da liberdade). Pascal (1998) postulava a ideia do progresso de maneira analítica, referindo-se à completude da trajetória da humanidade, a qual não poderia ser alterada pelas ações dos homens, vez que estes seriam incapazes de frear o curso de seu destino. Voltaire (1961) admitiu o contrário. Para ele, o progresso seria fruto direto das ações humanas e, portanto, só os homens seriam capazes de alterar o curso de sua jornada. Em Comte (1990, p.155), o ideal progressista se converteu em um verdadeiro dogma, uma cláusula básica de “melhoria contínua não apenas de nossa condição, mas também e principalmente de nossa natureza”. Contudo, a consolidação da ideia contemporânea de progresso pode ser atribuída a Darwin, notadamente a partir de “Origem das espécies” (1859). Desde então, a noção de evolução se entranhou na história do pensamento, se estabelecendo como um axioma onipresente, em maior ou menor grau, na produção intelectual dos séculos posteriores.

Mas foi no século XIX que as premissas do progresso começaram a ser questionadas com maior vigor. O pioneirismo da crítica à noção de progresso pode ser tributado à Walter Benjamin. Em “*Pasagens*” (desenvolvida a partir do final dos anos 1920 e publicada somente em 1982) o autor delineia a vanguardista e mais contundente posição acerca do progresso para sua época. Partindo de uma concepção própria do materialismo histórico, apartado da ideia de progresso, o teórico alemão alerta para os perigos da modernidade fundada no aperfeiçoamento da técnica, na expansão das forças produtivas e na dominação crescente da natureza.

Em Benjamin (2006), as realizações do ideal progressista e mesmo a função crítica do conceito de progresso em sua origem, se perderam em decorrência da ascensão da burguesia ao poder e do surgimento da manufatura, impulsionada pela indústria moderna. A convicção do autor de que os avanços da modernidade originam degradação e perda de experiência (progressos x regressões) permeou toda sua obra.

A busca pela experiência humana perdida, a que aludia Benjamin, reside naquela que Marx, embora mal compreendido neste ponto, fazia: uma sociedade livre de classes e em estado de harmonia com a natureza. Evidentemente, a concepção de que a trajetória histórica teria sido progressiva estava presente

em Marx, aliás, esse é, pontualmente, o remanso dos discursos que emparelham o teórico com os demais progressistas de sua época. Contudo, o progressismo em Marx deve ser entendido senão como aquele que se refere à evolução crescente da dominação do homem, quer sobre a natureza, quer sobre os próprios homens (Cf. MARX, 1986/1989).

Na esteira do ideal progressista, tido por liberais como a realização das liberdades e, pelos socialistas e classes trabalhadoras como socialismo e democracia, sustentou-se o nazismo e o stalinismo, pondo a utopia do progresso humano inexorável em xeque. Com o triunfo do capitalismo global e as constantes regressões que abalavam gradativamente os postulados progressistas, um novo conceito entrou em foco no século XX: o do desenvolvimento, um novo rótulo para o progresso, agora não como aspiração, mas como projeto, de caráter fundamentalmente econômico.

A compleição exposta do progresso, desnudada por Benjamin, por Marx, e por outros tantos, revelam sua evidenciada inaptidão em conciliar as capacidades humanas e as questões monetárias com aquelas de caráter socioambiental. Isso porque o advento da ideologia progressista iluminista e, em seguida, desenvolvimentista, no pós-Segunda Guerra Mundial, remodelou significativamente o entendimento humano acerca de duas relações fundamentais: A relação entre o homem e o meio natural e a relação dos homens entre si.

O intento de esclarecer as contradições (ou reações) do progresso se deu, inicialmente, de forma bastante compartimentada. Até o final do século XVIII, essas tentativas estavam isoladas na Europa, refletindo o pensamento que se opunha à Revolução Francesa e à ideia do progresso social que dela resultaria. No alvorecer do século XIX, os debates tiveram início nos Estados Unidos e se estenderam ao Japão. No século XX, a contra ideologia do progresso despontou na América Latina, a par das querelas do desenvolvimento no terceiro mundo.

O Assentamento do ideário progressista na América Latina

A experimentação latina da conformação do ideal do progresso se deu de maneira bastante peculiar. Uma das características mais distintivas desse processo se refere à aplicação dos postulados liberais progressistas a nações subdesenvolvidas, no plano econômico, e fortemente estratificadas, nos planos racial e social.

As elites e os governantes latinos do século XIX, cuja formação cultural se deu no prumo europeu ocidental, notadamente pelos traços compartilhados por Portugal e Espanha com as suas antigas colônias, não só estavam fortemente ligadas intelectual e moralmente com o Velho Mundo, como dependiam deste elo em razão dos interesses econômicos dentro do sistema capitalista internacional, o que recrudesceria com o crescimento da economia exportadora latino-americana.

Outra característica de relevo, diz respeito à independência precoce das nações latinas. No início do século XIX, com exceção de Cuba, todas as nações latino-americanas haviam declarado sua independência política. A América Latina neocolonial, portanto, se traduz pelo contraste entre a independência no

plano político e a forte dependência econômica e cultural. “La consecuencia implícita que se extrae de ello es que la independencia fue oficial y superficial, y que la dependencia era la experiencia más profunda y más significativa de la región” (HALE, 1991, p.1).

Para as nações latinas recém independentes, o liberalismo foi a pedra angular sobre a qual se edificaram e se consolidaram os governos. Com a derrocada de Maximiliano, no México, em 1867 e a abdicação de Dom Pedro II, no Brasil, em 1889, os resquícios monárquicos do Velho Mundo haviam cedido lugar à ascensão dos dogmas do Novo Mundo, sob um regime de direitos e um sistema de instituições republicanas, constitucionais e representativas.

A premência da reorganização social com vistas à nova era que despontava, demandava líderes nacionais que levassem a cabo os postulados do progresso. Essa tarefa passava, necessariamente, pela reestruturação do sistema educacional de nível superior. Nesse ponto, a influência do pensamento de Comte foi a constante das grandes reformas da educação latina na época. No México, a fundação da Escola Nacional Preparatória, em 1867, foi conduzida pelo médico Gabino Barreda, antigo aluno de Comte. A Escola Nacional se tornaria o principal centro intelectual das elites e governantes do país. Na Argentina, a implementação do modelo positivista ficou a cargo da Escola Normal do Paraná, fundada em 1870, onde se formaram diversos líderes argentinos. No Brasil, o equivalente institucional foi a Escola Militar, de 1874, cuja orientação positivista se difundiu através de Benjamin Constant, que se tornou ministro da educação, no primeiro governo da República.

O esforço pela superação do positivismo teve início no século XX. O abrandamento das doutrinas acadêmicas positivistas se deu em razão do fracasso de suas promessas e das consequências dos regimes políticos que este sustentou. A esquerda começou a ganhar força, tomando diversos rumos. Os diferentes caminhos da esquerda latina se caracterizaram pelos movimentos nacionalistas, anticolonialistas, revolucionários e reacionários. A gênese do nacionalismo latino-americano remonta às guerras pela independência do início do século XIX, constituindo o eixo central da articulação de diferentes grupos sociais, especialmente no México, no Chile e no Peru, ainda que se tratasse de um processo altamente segregador, particularmente no que diz respeito às populações indígenas. Até os anos 1930, o projeto de política latino-americano era pautado pelas nuances híbridas do nacionalismo, do populismo e do anti-imperialismo.

A chegada de marxistas da Itália e da Espanha acelerou o processo de implementação do socialismo na região, cuja origem está relacionada à organização dos movimentos sindicais mineradores e à ideia da explicação social a partir da luta entre classes. Nesse ponto, o grande diferencial latino foi a tentativa de adequar a ortodoxia marxista à uma realidade regional que, evidentemente, deveria abarcar dentre as classes subordinadas, as populações tradicionais.

Mas foi no contexto social, político e cultural da década de 1960 que surgiram as discussões em torno na necessidade de uma reflexão verdadeiramente libertadora para a América Latina. O surgimento da teoria da dependência trouxe uma atmosfera de inquietação com relação à posição de inferioridade latina, dando origem a diversas tendências, tais como a teologia da libertação, a pedagogia do oprimido e a filosofia da libertação. Esta última, destacada pelo argentino Enrique Dussel, emergiu como uma resposta crítica

contra a dependência e os paradigmas da modernidade (Cf. DUSSEL, 1986/1995). A ética ou filosofia da libertação se opõe e revela as distintas faces da subordinação latina, isto é, a relação de subordinação e dependência dos países periféricos para com as nações centrais; a opressão, nos âmbitos nacionais, de uma classe social sobre as outras; a disparidade entre o homem e a mulher; a elevação da cultura central em detrimento da periférica e; o fetichismo religioso, que reinterpretou o capitalismo a fim de não contradizer seus próprios dogmas.

Na busca pela superação da situação de subalternidade latina, as teorias pós-coloniais, ora adaptadas à realidade regional, encontraram campo fértil para se disseminar. Os novos rótulos impostos pela filosofia latina revelam as mazelas da relação colonizadores x colonizados e desconstróem conceitos eurocêntricos que por séculos revestiram-se de subterfúgios para a dominação.

A bem da verdade, este processo de desconstrução é, ainda, embrionário. Mais que traçados teóricos alternativos, é necessário adequar a práxis política e econômica da região a fim de romper as pesadas correntes que ainda apressam as nações latinas no calabouço do mercado mundial, ao lado da miséria de seus povos e da destruição contínua de sua rica diversidade cultural e natural, em troca do desenvolvimento e do progresso, cujas efigies permaneceram imaculadas, por séculos.

Nesse sentido, a iniciativa mais profícua dos últimos tempos foi a retomada dos conhecimentos ancestrais enquanto novos conceitos filosóficos frente ao desafio político-civilizacional posto às nações latinas pelos colapsos do modelo vigente. Embora a consideração acerca da existência de um pensamento genuinamente latino-americano possa ser uma indagação antiga, remontando ao famoso debate *Valladolid*, ainda no século XVI, sobre a humanidade dos povos indígenas das Américas e, portanto de suas teorias e formas de ver o mundo, é nos dias atuais que a elevação do pensamento primitivo, através da assimilação social dos projetos políticos dos movimentos indígenas, particularmente, do altiplano andino, são resgatados e esquadrihados com a seriedade científica e a formalidade que requer a proposição de um modelo alternativo de sociedade. Não coincidentemente este também é o momento em que as mazelas do progresso sugerem que a substituição do paradigma hegemônico ultrapassou as barreiras das vontades políticas, atingindo o patamar de necessidade emergencial em prol da subsistência da própria espécie humana, ante o descontrole do desenvolvimento, fundado na destruição do meio natural e da degradação do homem pelo homem.

A irrupção do *buen vivir*

Desde a perspectiva dos povos ancestrais, o processo transformador que emerge atualmente na América Latina, se espalha pelo mundo, promovendo o debate e a construção de um novo paradigma, qual seja o paradigma comunitário, catalisador da cultura da vida boa e do bem-estar da comunidade no planeta. Esse processo está fundamentado em uma matriz de respeito e equilíbrio entre todas as espécies e elementos que compõem o sistema planetário, a partir das concepções de interdependência mútua e interconectividade.

A emergência atual pela implantação de um novo modelo de sociedade abriu espaço para que as discussões acerca de como o homem deve viver admitissem a participação de grupos tão antigos quanto ignorados na história do pensamento humano: os povos indígenas originários. E eles trazem algo novo. Some-se ao desespero pela guinada do progresso humano, a significativa conquista de espaços políticos na região pelos movimentos indígenas organizados.

Com efeito, há um processo de transição em curso e esse processo não se restringe à América Latina. A derrocada do pensamento moderno se manifesta através das crescentes e constantes crises pelas quais a humanidade tem passado na contemporaneidade. As crises sociais, econômicas e políticas enfrentadas por diversas nações são substratos do capitalismo, do consumismo, do desenvolvimentismo, do crescimento econômico, do corporativismo, do mercado mundial, enfim, de todos os produtos do ideal progressista, protótipo ocidental.

La crisis actual es producto de un modelo desarrollista, individualista, depredador, puramente material, antropocéntrico, etc. Es una crisis de vida y paradigmática. El paradigma que llevó a la humanidad al estado en que se encuentra considera que la tierra es una ser sin vida, un depósito de “recursos” que pueden ser aprovechados para el “bienestar” del ser humano, sin importar nada más. Es un paradigma que no consideró todas las formas de vidas como “sagradas” y merecedoras de respeto, porque tienen vida y tienen un rol para el equilibrio de la vida (MAMANI, 2010, p.102).

As propostas que alicerçam o modo de pensar autóctone e que se opõem aos argumentos neoliberais estão fundamentadas em conceitos milenares, não compilados, mas passados através das gerações. Constituem o que Gregory Cajete denominou “ciência nativa”, superando o mito moderno de que somente a ciência ocidental houvesse produzido conhecimento útil e válido para a humanidade (Cf. CAJETE, 1999). Esses conceitos são regidos por um axioma maior: a lei da natureza, de onde se extraem as premissas do comunitarismo, apregoadas pelo *buen vivir*, a partir das noções de dualidade, reciprocidade e complementariedade de todos os seres e elementos naturais.

O reconhecimento dessas propostas não se traduz na negação dos avanços tecnológicos, tampouco na marginalização de importantes contribuições do pensamento ocidental, que se enquadram na filosofia e projeto do *buen vivir*. Essa é a razão pela qual, uma das tarefas fundamentais da construção de uma nova estrutura civilizacional reside no “diálogo permanente e construtivo de saberes e conhecimentos ancestrais com a parte mais avançada do pensamento universal, em um processo de contínua descolonização da sociedade” (ACOSTA, 2016. p.201).

A construção do *buen vivir*, como ciência nativa, base ético-filosófica e, finalmente, projeto sociopolítico e ambiental é uma tarefa evidentemente descolonizadora, na medida em que institui uma cosmovisão alternativa, oriunda de uma matriz comunitária e biocêntrica. Entretanto, a redefinição da civilização, a partir da noção de *buen vivir*, não é fruto de uma determinada cultura, mas um esforço coletivo, que emparelha diversas visões alternativas de mundo. A busca por uma vida boa é uma preocupação que remonta à teoria aristotélica (em que pese, esta tenha lançado as bases do modelo ocidental), passando pelos povos andinos, guaranis, aimarás, maias, aborígenes, por Gandhi, pelas diversas estirpes do ecofeminismo, etc. A encruzilhada comum de todos esses caminhos em busca de uma vida melhor são as ideias do ser comuni-

tário, do pluralismo harmônico, da identidade cultural, da alteridade, de um mercado voltado aos valores de uso e não de troca e da inclusão da natureza no processo histórico, “no como factor productivo ni como fuerza productiva, sino como parte inherente al ser social” (DÁVALOS, 2014. p.150).

A par dessas concepções, cumpre destacar que a noção de *buen vivir* não se trata de uma categoria de ideias consolidadas da mitologia e do *modus vivendi* indígenas, elevadas ao patamar de verdades absolutas e entregues como a fórmula mágica para a crise da humanidade. Muito ao contrário, esse conceito está em permanente construção e reprodução (ACOSTA, 2015. p.15) e, se há uma certeza que envolve essa proposta é a de que o *buen vivir* não se confunde com desenvolvimento, nem com qualquer adjetivação que a este possa ser acrescida.

Humberto Cholango define o *Sumak Kawsay*² (*buen vivir*) como um modelo de vida alternativo à concepção ocidental, uma noção que sugere harmonia com a Mãe Terra e a conservação dos ecossistemas, objetivando a felicidade não só para os índios, mas para todos os grupos humanos do planeta (CHOLANGO, 2014. p.241). Para Manuel Castro, essa noção implica na convivência comunitária, na igualdade social, na reciprocidade, na equidade, na paz e na justiça, o que passa, necessariamente pela relação harmoniosa entre a humanidade e a natureza, se tratando, portanto, de valores culturais específicos e, igualmente, de uma ciência e de uma técnica ancestral (HOUTART, 2016). Em linhas gerais, estas concepções se comunicam com a ideia da “ética cósmica”, a que aduzem Eduardo Gudynas e Josef Estermann (Cf. GUDYNAS, 2009 e ESTERMANN, 2013).

Essas ideias refletem o descontentamento geral do povo, especialmente das comunidades tradicionais latino-americanas que, por volta da década de 1990, passaram a oferecer maciça resistência aos projetos políticos neoliberais dominantes (Cf. YASHAR, 2005). Nesse processo, as comunidades indígenas, ora organizadas em nível nacional e regional, figuraram como atores políticos imprescindíveis para a reformulação dos Estados³. Além de representarem o empoderamento das populações tradicionais, as vozes desses grupos estão em sintonia com as diversas ideologias alterglobalistas, antidesenvolvimentistas e ambientalistas levantadas por diferentes movimentos sociais globais.

Ademais, as noções relacionadas ao *buen vivir* têm ganhado cada vez mais força nos discursos acadêmicos, abrindo espaço para a discussão e investigação dos saberes indígenas, com vista para a remodelação social. A aceitação da ciência nativa se deve, em grande parte, ao trabalho desenvolvido pelas escolas pós-modernas, pós-estruturais, pós-coloniais, feministas, entre outras, cujos estudos promoveram a consciência sobre a multiplicidade de realidades e visões do mundo, invocando o compromisso para reconhecer a equidade e a igualdade, baseadas em modelos sociais diferenciados e uma maior sensibilização acerca do conteúdo do discurso na construção e na delimitação das identidades e de suas relações (SIKES, 2016).

² O termo *Sumak Kawsay* é o termo indígena utilizado pela etnia andina quéchua, convencionalmente relacionado à filosofia do *buen vivir*, uma tradução para a língua hispânica que engloba diversos outros termos indígenas correlatos como: *suma qamaña* (aimarás), *teko porã* o *teko kavi* (guaranis), etc.

³ Como movimentos indígenas organizados que exercem significativa influência política na América Latina, cite-se a “Confederación de Nacionalidades Indígenas de Ecuador - CONAIE”, a partir de 1986, a “Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia - CIDOB”, a partir de 1982 e a “Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas - CAOÍ”, a partir de 2006.

O movimento de teorização acadêmica foi o passo inicial em direção à emersão dos princípios do *buen vivir* na esfera política, especialmente nos países latino-americanos cuja população é composta, em sua maioria, por indígenas. As experiências mais significativas da transformação do aporte teórico nativo em princípios normativos, orientadores do orbe político, se deram com a consagração dos ideais do *buen vivir* nas constituições do Equador (2008) e da Bolívia (2009), assim como no Plano Nacional de Desenvolvimento do Equador, intitulado “Plan Nacional para el *Buen vivir*” (2013) e a “Ley de Derechos de la Madre Tierra” (2010), da Bolívia.

A referência ao *buen vivir* aparece, pela primeira vez, no preâmbulo da nova Constitución Nacional de Ecuador, destacando a decisão do país pela construção de “una nueva forma de convivencia ciudadana, en diversidad y armonía con la naturaleza, para alcanzar el *buen vivir*, el sumak kawsay” (EQUADOR, 2008). Essa decisão é ratificada no segundo capítulo “Derechos del *buen vivir*” e, em seguida, no título sete “Régimen del *buen vivir*”, exclusivamente dedicados às minúcias do sistema de direito de inspiração nativa. De maneira semelhante, a Constituição boliviana também traz em seu preâmbulo a referência ao “Suma qamaña” (viver bem), princípio que, aliado a ideia de economia plural, orienta toda a malha normativa estabelecida pelo novo regime, com a ressalva de que o reconhecimento da natureza enquanto sujeito de direito na Bolívia, se deu por meio da “Ley de Derechos de la Madre Tierra”, promulgada em 2010.

Apesar do significativo avanço que as Constituições do Equador e da Bolívia representam, enquanto marcos do novo constitucionalismo e símbolos de um padrão alternativo de desenvolvimento social, político, econômico e ecológico, que se distancia do modelo neoliberal, o panorama que se descortina, a partir desses novos regimes, não é exatamente aquele apregoado pela sabedoria nativa que propõe uma nova roupagem para a sociedade. Os ideais desenvolvimentistas que se traduzem nas experiências neoimperialistas e neoextrativistas em curso na América Latina, sugerem que, as Constituições ecocêntricas são apenas um ponto de partida e que a luta pela verdadeira transformação está apenas em sua fase inicial.

Os entraves da construção do *buen vivir* ante a lógica do progresso

Se o conceito de *buen vivir* comporta noções, por vezes, românticas, utópicas e até colidentes, o compromisso com a construção de um projeto civilizacional alternativo demanda ponderação e, sobretudo, discussão acerca dos óbices que a proposta tem enfrentado em sua “fase de implantação”, nos países onde foi elevada à categoria de princípio matriz, orientador de uma nova ordem constitucional. Nesse passo, desmistificar a ideia de *buen vivir* não se trata de pôr abaixo a importância de sua consagração, mas de compreender os contornos que ela tem tomado, a partir da experiência atual desses povos, traduzida na manifesta resistência dos ideais progressistas e desenvolvimentistas, notadamente no plano político-econômico.

Uma das principais contradições do momento “pós-desenvolvimentista” que vivem Equador e Bolívia é a persistência do extrativismo. Historicamente, as atividades extrativistas, aí compreendidas, a extração vegetal, a mineração e a exploração de petróleo e gás natural, desempenharam um papel fundamental nas economias das nações latino-americanas, sendo responsáveis pela inserção desses países no mercado

mundial e também por enormes impactos sociais, econômicos e ambientais.

A despeito de todas as sequelas humanas e ecológicas e da evidenciada limitação que tais atividades possuem no sentido de promover um verdadeiro desenvolvimento social e econômico para a região, o motor econômico latino ainda é movido a recursos naturais e as exportações de matéria-prima experimentam crescimento ano a ano. Curiosamente, a peculiar ascensão de partidos de esquerda e centro-esquerda ao poder, na primeira década do século, não contribuiu para a mitigação da atividade extrativista. Ao contrário, os partidos estabeleceram como objetivo central o desenvolvimento econômico, procurando alcançá-lo, pelo menos em parte, através de um controle maior sobre os seus próprios recursos e da renegociação de acordos com empresas, governos e instituições intergovernamentais. Procuraram o crescimento econômico, argumentando que só desta forma haveria uma significativa melhora no padrão de vida dos seus cidadãos e a consequente diminuição da desigualdade, em nível mundial.

Noutra banda, outros grupos esquerdistas despontavam no cenário político: os movimentos indígenas. A celeuma surge do fato de que esses movimentos se opõem em objetivos e ideologias à esquerda tradicional. Convergem na busca da ampliação do controle dos recursos nacionais, mas buscam melhores acordos também com seus próprios governos, contrapondo o desenvolvimento sob a premissa do respeito à Mãe-Terra (Pachamama), a fim de promover o melhor uso dos recursos naturais.

Os casos mais emblemáticos de oposição ao governo ocorrem na Bolívia. Em 2005 a nação boliviana havia eleito o primeiro presidente indígena do país, com massivo apoio popular. Evo Morales, do partido Movimento ao Socialismo (MAS), representava os ideais nacionalista e indigenista, um líder que conduziria a nação a uma experiência descolonizadora e anti-imperialista, calcada em uma ideologia genuinamente indígena. Passados mais de dez anos sob sua liderança, o país ainda é completamente dependente de um modelo econômico primário exportador, baseado na exploração de gás natural. Em meados do ano de 2015, o presidente boliviano emitiu o Decreto Supremo, de nº 2366, que autoriza a exploração de hidrocarbonetos em áreas protegidas, em razão do caráter constitucional, estratégico e de interesse público para “el desarrollo del país; vinculado a la reducción de la extrema pobreza en comunidades que habitan las áreas protegidas y la gestión integral de los sistemas de vida” (BOLÍVIA, 2015).

É bem verdade que o preâmbulo do citado Decreto enumera diversos fundamentos constitucionais que o amparam normativamente. Ocorre que o próprio regime jurídico estabelecido pela Constitución política del Estado Plurinacional de Bolivia, em tese plasmado nos princípios do suma qamaña, demonstra que o velho ideal desenvolvimentista ainda é o norte político. Apesar do número de vezes em que os termos “Estado plurinacional” e “economia comunitária” são utilizados, a nova Constituição garante a legitimidade e a manutenção dos grandes latifúndios e do sistema político dominante, elementos basilares da opressão e da exploração dos povos indígenas.

[...] o MAS de maneira nenhuma representa, encarna, defende ou desenvolve propostas de um modo comunitário de relação com a natureza e de transformação da estrutura econômica boliviana em que cada vez tenham mais importância ou relevância formas não capitalistas de direção, propriedade e gestão mais coletiva. O MAS encarna a continuidade e exacerbação do modelo de exploração extrativista capitalista, que se volta mais agressivo, já que, com se concebem como representantes e controladores do “popular”, querem impor um novo ciclo ou onda de expansão e depredação capitalista em territórios indígenas (TAPIA, 2011. p.128).

Apesar do descontentamento dos próprios movimentos indígenas com relação à trajetória política e econômica do país e a derrota de Evo Morales no referendo, realizado em fevereiro de 2016, que decidiu pela impossibilidade de uma nova candidatura do presidente, os índices de popularidade se mantêm acima dos 50% (G1, 2016). O fato é que na última década, diversos programas de redistribuição de renda, implementados, não só na Bolívia, mas em grande parte dos países latinos, foram responsáveis pela elevação dos padrões de vida das populações de baixa renda. Por outro lado, se transformaram em verdadeiros sustentáculos do extrativismo, uma vez que o financiamento desses programas redistributivos tem, como fonte básica, o excedente da atividade extrativista. Em linhas gerais, as políticas sociais latino-americanas são amparadas pela destruição dos recursos naturais, fato que se traduz na legitimação do extrativismo na região.

Se trata de um ciclo vicioso. Onde não há programas de redistribuição, os movimentos sociais atuam com maior força em face do governo e das atividades extrativistas. Quando esses programas são implementados, com o subsídio dos excedentes primários, os conflitos diminuem, a qualidade de vida das populações carentes aumenta e a economia de enclave se “justifica”. Essa realidade sugere que, em centenas de anos, as práticas de domínio do homem e da natureza, pelo homem, ainda são a chave para o progresso e que o desenvolvimento, nos velhos moldes, ainda é o fim a ser conquistado, mesmo nos ditos Estados plurinacionais e ecocêntricos.

No Equador, a situação não é diferente. Os enormes projetos de mineração são atividade estratégica para o modelo econômico do país, que objetiva garantir o programa governamental de obras públicas e os investimentos sociais. Além disso, os gastos fiscais, para a consolidação de apoio eleitoral e popularidade presidencial, alavancados pelo partido Alianza País, de Rafael Correa, estão aumentando significativamente a dívida externa do país, que passa a servir como “catalisadora política”. Esse cenário se assemelha muito ao vivido pelo Equador na década de 1970, produzindo enorme dependência de um “extractivismo más feroz con la minería abierta a gran escala, los biocombustibles y la ampliación de la frontera petrolera” (DÁVALOS, 2016).

Esse panorama corresponde ao que Gudynas define como “neoextrativismo” ou “novo extrativismo”, uma versão contemporânea do desenvolvimentismo próprio da América Latina, onde o mito do progresso permanece vivo, porém sob um hibridismo cultural e político, caracterizado pelo aumento substancial da participação estatal, direta ou indireta, especialmente no que se refere à regulação tributária; pela inserção internacional subordinada dos países latinos na economia global, que promovem, internamente, uma economia de enclaves, associada aos mercados globais, que tem por consequência a fragmentação territorial e; pela necessidade de captar os excedentes gerados pelos setores extrativistas, a fim de financiar programas sociais, o que se traduz em uma fonte de legitimação da atividade econômica primária (GUDYNAS, 2016).

A tabela 1 demonstra, em pontos percentuais sobre o total de exportações, os padrões exportadores de bens primários, aferidos para Equador e Bolívia, compostos, em sua grande maioria, por bens tipicamente oriundos da atividade extrativista, tais como minérios e combustíveis. Em seguida, a tabela 2 demonstra as exportações primárias, sobre o total, para outros países latino-americanos (CEPALSTAT, 2016):

Tabela 1.

País/ano	2006 ^a	2007 ^b	2008 ^c	2009 ^d	2010	2011	2012	2013	2014	2015
Equador	90,4	91,4	91,3	90,8	90,2	92,1	91,0	93,3	93,9	92,3
Bolívia	89,4	93,0	94,2	94,2	93,6	95,9	94,7	96,0	96,4	93,1

^a Assunção da presidência da Bolívia por Evo Morales.

^b Assunção da presidência do Equador por Rafael Correa.

^c Vigência da atual *Constitución de la República del Ecuador*.

^d Vigência da atual *Constitución Política del Estado de Bolivia*.

Tabela 2.

País/ano	2010	2011	2012	2013	2014	2015
Brasil	62,9	65,9	65,0	63,6	67,8	61,9
Uruguai	74,0	72,0	75,9	75,6	76,3	74,8
Chile	87,4	86,2	85,8	86,3	85,9	85,6
Argentina	66,8	67,4	67,9	67,6	67,8	70,6
Colômbia	76,1	80,6	82,5	82,4	82,4	75,8

Todos esses dados corroboram a ideia de que, apesar das mudanças políticas que favoreceram a assunção do poder por governos de (suposta) esquerda nos países latinos, os setores extrativistas ainda se constituem em um dos pilares fundamentais das estratégias de desenvolvimento na região, agora sob uma nova roupagem, que combina características próprias e emprestadas do velho extrativismo neoliberal. Independentemente da maior importância que esses governos dão à propriedade dos recursos nacionais, a mecânica dos processos produtivos no afã da competitividade e do aumento da rentabilidade é idêntica ao que se observa no extrativismo clássico. A consequência mais contundente desse fenômeno é que os impactos socioambientais relacionados ao extrativismo se mantiveram, em comparação com aqueles promovidos por governos conservadores e, em alguns casos se agravaram, muito embora, atualmente, as mazelas ínsitas à atividade extrativista sejam mitigadas pelos discursos que apregoam sua indispensabilidade para o combate à pobreza e para a promoção do desenvolvimento nacional.

Considerações finais

Apesar dos esforços e das significativas conquistas no propósito da construção de um paradigma civilizacional alternativo, a efetiva derrubada do modelo hegemônico desenvolvimentista está longe de acontecer, particularmente na América Latina.

Mesmo sob a égide de uma nova ordem jurídica, fundamentada no resgate da relação entre os homens e a natureza, os atuais governos do Equador e da Bolívia não lograram uma ruptura real com os princípios neoliberais, tampouco pode-se dizer que houve um significativo esforço político nesse sentido. Na contramão das premissas do *buen vivir*, estimulam a economia de enclaves, com a massificação da atividade extrativista, passaporte para a inserção no mercado mundial e, em outro plano, promovem a pacificação dos movimentos contestatórios através da distribuição dos excedentes da atividade extrativista,

nutrindo a ideia progressista da natureza como moeda de troca.

É preciso que iniciativas verdadeiramente descolonizadoras saiam dos escritos acadêmicos e tomem forma no cenário político e na qualidade de vida das pessoas e, isso passa, necessariamente pela adoção de práticas adequadas para a manutenção dos recursos naturais e para a preservação das espécies. A visão holística provinda da ciência nativa, informadora do *buen vivir*, promove, em tese, a reconciliação dos homens entre si e com a natureza, mas na prática ainda se configura como uma utopia, malgrado prosseguir-la não seja o norte das vontades políticas na América Latina.

Importante salientar que essa utopia já deu um passo para a possível concretização, visto que, ao se buscar uma visão ecocêntrica nas constituições do Equador e da Bolívia – onde atribui-se um valor intrínseco aos indivíduos naturais e as coletividades naturais, como por exemplo, os biótipos, ecossistemas, paisagens, etc. (ROLLA, 2010, p.10-11) – as legislações infraconstitucionais se tornam interdependente desse conceito, podendo agregar novos valores ao ordenamento jurídico vigentes.

Entende-se que ainda existem um grande caminho a ser trilhado, mas os primeiros passos para uma ruptura de paradigmas do modelo eurocêntrico – colonialismo e capitalismo – já foram dados, pois, quando se buscam alternativas para o progresso, que não sejam tão infringentes como a dominação capitalista, é reconhecer a crise da modernidade. Mas como exposto acima, ainda precisa-se mudar o paradigma governamentista consolidados no modelo neoliberal de desenvolvimento e de progresso, onde a dominação e as estruturas de poder estão fortemente calcadas nesse modelo.

Referências

- ACOSTA, Alberto. **Amazonia: violencias, resistencias, propuestas**. In: Revista Crítica de Ciências Sociais, n. 107, ano 2015. Coimbra: Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra, 2015.
- ACOSTA, Alberto. **O Buen vivir: uma oportunidade de imaginar outros mundos**. São Paulo: Elefante, 2016.
- BENJAMIN, Walter. **Passagens**. Organização da edição brasileira: Willi Bolle, colaboração na edição brasileira Olga Matos. Tradução do alemão Irene Aron. Tradução do francês Cleonice Paes Barreto. Belo Horizonte: Editora UFMG; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2006.
- BOLÍVIA. **Decreto Supremo nº 2366**. 2015. Disponível em: <<http://www.cedib.org/wp-content/uploads/2015/05/>>. Acesso em: 30 nov. 2016.
- BOLIVIA. Magna Asamblea Constituyente. **Constitución Política del Estado**. Disponível em: <<http://www.transparencialegislativa.org>>. Acesso em: 15 out. 2016.
- CAJETE, Gregory. **Native science: natural laws of interdependence**. Santa Fe: Clear Light Publishers, 1999.
- CEPALSTAT. Bases de datos. **Exportaciones de productos primarios según su participación en el total (2007-2015)**. Disponível em: <<http://interwp.cepal.org/badecel/indicadores>>. Acesso em: 03.dez.2016.
- CHOLANGO, Humberto. **Sumak Kawsay y mundo indígena**. In: HIDALGO, Antonio Luis et al (eds.). *Antología del Pensamiento Indigenista Ecuatoriano sobre Sumak Kawsay*, Huelva y Cuenca: CIM, 2014.

COMTE, Auguste. **Discurso sobre o espírito positivo**. São Paulo: M. Fontes, 1990, p.155.

DÁVALOS, Pablo. **Alianza Pais: Requiem por un sueño**. Disponível em: <<http://www.alainet.org/images>>. Acesso em: 25 nov. 2016.

DÁVALOS, Pablo. **Reflexiones sobre el Sumak Kawsay (el Buen vivir) y las teorías del desarrollo**. In: HIDALGO, Antonio Luis et al (eds.). *Antología del Pensamiento Indigenista Ecuatoriano sobre Sumak Kawsay*, Huelva y Cuenca: CIM, 2014.

DESCARTES, René. **Discurso do método**. Coleção os pensadores, vol. XV. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Jr. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

DUSSEL, Enrique. **Filosofia da Libertação: crítica à ideologia da exclusão**. Trad. de George I. Maissiat. São Paulo: Paulus, 1995.

DUSSEL, Enrique. **Método para uma Filosofia da Libertação**. São Paulo: Loyola, 1986.

EQUADOR. Asamblea Constituyente. **Constitución del Ecuador**. Disponível em: <<http://www.asambleanacional.gov.ec/documentos>>. Acesso em: 23 nov. 2016.

ESTERMANN, Josef. Ecosofía andina: Un paradigma alternativo de convivencia cósmica y de Vivir Bien. In: FAIA (**Revista de Filosofía Afro-Indo-Americana**), vol. II. n. IX-X. ano 2013.

G1. **Evo Morales diz que deixará o poder na Bolívia em janeiro de 2020**. Disponível em <<http://g1.globo.com/mundo/noticia/2016/09>>. Acesso em: 20 nov. 2016.

GUDYNAS, Eduardo. **Diez tesis urgentes sobre el nuevo extractivismo**. Disponível em: <<http://www.gudynas.com/publicaciones>>. Acesso em: 06. out. 2016.

GUDYNAS, Eduardo. **El mandato ecológico: derechos de la naturaleza y políticas ambientales en la nueva Constitución**. Quito: Abya Yala, 2009.

HALE, Charles A. Ideas políticas y sociales en América Latina: 1870-1930. In Leslie Bethell (org.), **História de América Latina**. T. 8: América Latina: cultura y sociedade, 1830 - 1930. Barcelona: Editorial Critica, 1991.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. **Filosofia da história**. Brasília: UNB, 2005.

HOUTART, François. **El concepto de sumak kawsai (buen vivir) y su correspondencia con el bien común de la humanidad**. Disponível em: <<http://www.dhl.hegoa.ehu.es/ficheiros>>. Acesso em: 10 nov.2016.

KANT, Immanuel. **Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita**. Trad. Rodrigo Naves e Ricardo R. Terra. Edição Bilíngue. São Paulo: Editora Brasiliense, 1986.

KANT, Immanuel. **O Conflito das faculdades**. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1993.

MAMANI, Fernando Huanacuni. **Buen vivir/Vivir Bien: filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas**. Lima: CAOI, 2010.

MARX, Karl. **Elementos fundamentales para la crítica de la economía política**. 8. ed. México: Siglo Veintiuno Editores, 1986.

MARX, Karl. **O capital**: livro I. São Paulo: Abril Cultural, 1989. v. 1-2.

PASCAL, Blaise. **Oeuvres complètes (I e II)**. Paris: Gallimard, 1998.

ROLLA, Fagner Guilherme. **Ética Ambiental: principais perspectivas teóricas e a relação homem-natureza**. Disponível em: < http://www3.pucrs.br/pucrs/files/uni/poa/direito/graduacao/tcc/tcc2/trabalhos2010_1/fagner_rolla.pdf>. Acesso em: 08 abr. 2017.

SIKES, Pat. Decolonizing research and methodologies: indigenous peoples and cross-cultural contexts. In: **Pedagogy, Culture and Society**, v. 14, nº 3, out.2006 14(3), pp.349 – 358. Disponível em: <<http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080>>. Acesso em: 30 nov. 2016.

TAPIA, Luis. **El estado de derecho como tiranía**. La Paz-Bolivia: CIDES-UMSA, 2011.

VOLTAIRE. **Lettres Philosophiques** (Lettre XXV). In: *Mélanges*. Paris: Gallimard, 1961.

YASHAR, Deborah. **Contesting Citizenship in Latin America: The Rise of Indigenous Movements and the Postliberal Challenge**. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.